

УДК 159.923.2

**РАСКОЛ САМОСТИ ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНА***О. И. Жукова*

Как известно, главный замысел эпохи Нового времени, заключался в самоутверждении человека. И хотя открывшиеся человеку безграничные творческие горизонты начались с понимания его богоподобной сущности, постепенно вера в абсолютное бытие, в трансцендентальные основания человеческой сущности оскудела, что логично привело к главному «открытию», зафиксированному Ницше: «Бог мертв». Причем Ницше подчеркивал, что никто из людей не заметил этого главного события. «Вот чудовищная новость, которая дойдет до сознания европейцев лишь через пару столетий; но тогда – тогда им долго будет казаться, что вещи утратили реальность». Постепенно вера в Бога была заменена верой в человека, в его разум и рассудок, творческие силы и возможности, в его благородство, достоинство и способность к высоким возвышенным чувствам. Между тем, практически одновременно с самоутверждением человека, с восприятием человеческой личности как определенной целостной самости, происходит и ее саморазвенчание. Со временем становится очевидно, что как и сама эпоха Нового времени, так и соответствующий ей человек содержат глубинные внутренние противоречия, которые носят неразрешимый характер, подрывающий базисные идеологии Модерна. Отсюда история Нового времени начинает осмысливаться как история постепенного, длившегося не один век, неуклонного разочарования как в принципах гуманизма, так и в восприятии личности как самодостаточной и абсолютной. Все чаще мыслители рассматривают человека как не способного по своим онтологическим параметрам к устойчивому самоосуществлению и самоутверждению в качестве абсолютной величины. По мере шестивия XX века, нигилистические тенденции все более преобладают в сознании человека, что находит свое отражение в ряде мировоззренческих позиций, в которых говорится о конце философии, конце теологии, конце науки, конце культуры, конце истории и, наконец, – конце самого человека.

Последующее со второй половины двадцатого столетия и длящееся по сегодняшний день обострение кризисного сознания (вплоть до констатации антропологического кризиса) реализуется в феномене постмодерна, который получил реальную укорененность в существовании современной личности, ее сознании, подсознании и ценностных ориентирах. В рамках нашего исследования обращение к философии постмодерна вызвано необходимостью изучения тех сущностных изменений, которые произошли с самостью личности, и попыткой ответа на важный для нас вопрос: почему, в отличие от эпохи модерна, в которой преобладала идея ценности целостного «Я», самости, эпоха постмодерна исходит из идеи расщепления само-

сти и констатации «смерти человека»? Поэтому для нас постмодерн важен не как новое теоретическое направление в различных областях культуры, а как новое мироощущение личности, задающее специфические аксеологические ориентиры осмысления социального бытия.

Интеллектуальная ситуация постмодерна далеко не однозначна: то, что вкладывается в значение термина «постмодерн», зачастую разнится от контекста его понимания. Сегодня о постмодерне написано огромное количество литературы. Мы не будем останавливаться на подробном анализе данного феномена, так как нас интересует только одна грань этого многоаспектного явления: проблема человека в философии постмодерна. Здесь важно учитывать, что в современной литературе творчество таких мыслителей, как Ж. Лакан, Ж. Делез, М. Фуко, Ж. Деррида, Л. Барт, Р. Рорти и др. характеризуется вне использования термина «постмодернизм». Это говорит об отсутствии устоявшейся традиции в его употреблении. Р. Барта, Ж. Лакана, М. Фуко считают представителями французского структурализма, Р. Рорти относят к аналитическому направлению американской философии, Ж. Деррида рассматривается как постструктуралист и автор философии деконструкции, а в творчестве Ж. Батая обнаруживаются элементы сюрреализма, экзистенциализма, структурализма. Все это свидетельствует о том, что постмодернизм складывался под влиянием множества интеллектуальных и культурных течений: от прагматизма, философии жизни, экзистенциализма, психоанализа, до феминизма, герменевтики, аналитической философии и пр., двигаясь по «поверхности» (Делез) философских учений, но не примыкая ни к какому из них полностью. Особенность постмодерна, как отмечал тот же Делез, в том, что он признает существование событий и смыслов, принадлежащих автономной поверхности, не проникающей глубинными и высокими идеями.

Не вдаваясь в подробности анализа истоков и природы постмодернистского мышления, остановимся на самых его существенных установках и идеях. Здесь важно начать с понимания того, как вообще обозначается и оценивается постмодерн различными мыслителями. Анализ работ показывает, что относительно характеристик постмодерна в литературе нет единодушного мнения и толкования. Так, Ф. Лиотар считает постмодерн состоянием развитых обществ в отношении к знанию и определяет его как «недоверие в отношении метарассказов». Ч. Ньюман рассматривает постмодерн как «антиисторическое восстание без героев против слепого инновационного информационного общества». Свообразную характеристику постмодерну дает немецкий мыслитель П. Козловски, считая его выигрышем времени. В работе

«Культура постмодерна» он пишет: «Понятие постмодерна является освобождающим, так как оно избавляет от стальных оков истории и необходимости... от философии истории, освобождает от Мирового духа, князя мира сего, и ведет к новому завоеванию свободы истории и исследований, к новому восприятию того, что не является (только) Разумом, то есть к Абсолюту и к природе» [1]. Современный исследователь западноевропейского мышления Р. Тарнас также в постмодерне видит прорыв к новым горизонтам в восприятии мира и человека. А такой известный теоретик и прозаик, как У. Эко исходит из того, что «у любой эпохи есть собственный постмодернизм». Поясняя свою мысль, он пишет: «По-видимому, каждая эпоха подходит к порогу кризиса, подобного описанному у Ницше в «Несвоевременных размышлениях», там, где говорится о вреде историзма. Прошлое давит, тяготит, шантажирует. Исторический авангард (однако в данном случае я беру и авангард как метаисторическую категорию) хочет откреститься от прошлого... Авангард разрушает, деформирует прошлое... Авангард не останавливается: разрушает образ, отменяет образ, доходит до абстракции, до безобразности, до чистого холста, до дырки в холсте, до сожженного холста... Но наступает предел, когда авангарду (модернизму) идти некуда, поскольку им выработан метаязык, описывающий его собственные невероятные тексты. Постмодернизм – это ответ модернизму: раз уж прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведет к немоте, его нужно переосмыслить: иронично, без наивности» [2]. Эко приходит к выводу: постмодернизм ставит перед собой цель разрушить традиционные и привычные для предшествующей культуры бинарные оппозиции реализма и ирреализма, формализма и содержательности, элитарного и массового. Подобный разброс в оценках свидетельствует о том, что понимание и отношение к постмодерну поляризовано, а, следовательно, и его влияние на сознание современного человека не может восприниматься однозначно. Об этом мы будем говорить в последующих главах работы.

Если характеризовать самые существенные принципы и ценности постмодерна, то их можно выделить следующие: (здесь мы будем опираться на анализ, который дается в работах Р. Тарнаса, И. Хасана) объективная сущность не может быть познана и можно исходить только из наличия определенных субъективных интерпретаций; истина полифонична, неоднозначна, она принадлежит всего лишь субъективным высказываниям и никак не связана с соответствием реальности (Рорти); действительность не есть нечто неизблемое и устойчивое, она зависит от воздействия на нее человеческих поступков, определяемые ценностными параметрами; не существует авторитетных, канонизированных принципов, на которые традиционно опирается общество и культура, все может быть пересмотрено, «деконструировано».

Подобного рода неопределенность, деконструкция, децентрация, разбрасывание, устранение и т. д. требуют особого рода повествования, языкового контекста. Язык постмодерна не признает традиционных грамматических правил. Становятся размытыми границы, отделяющие философские тексты от других – литературных, религиозных, поэтических. Здесь существенную роль играют приемы полистилистики, в которой, демонстративно соединяются языковые формы разных эпох, наличествует изобилие переименованных цитат и реминисценций. Бросается в глаза стиливая повествовательная разнородность: она вся пронизана внутренними, несогласованными противоречиями, диссонансами, иронией, игровыми приемами. Все это воплощает важнейший принцип философского постмодернистского текста, о котором писал Р. Барт, считая, что он должен исходить из абсолютной неустойчивости ни к чему, ни к какому содержанию. Он не должен отдавать предпочтение какому-либо выбору.

Но наиболее важный принцип философии постмодерна, в рамках нашего исследования, возмущает о «смерти человека», что влечет за собой отказ от понимания личности как определенного рода самости. Именно данной проблеме мы уделим большее внимание.

Итак, философия, начиная со второй половины двадцатого столетия, при рассмотрении антропологической ситуации, констатирует состояние данной проблемы следующей формулой: «Смерть субъекта». Первоначально данная посылка означала демонтаж и исчезновение метафизической и гносеологической сущности человека, «субъекта познания», который был ключевой фигурой европейской классической философии от Декарта до Гегеля. Однако со временем происходит расширение данной формулы: она затрагивает уже не только гносеологические, но и антропологические параметры. Как пишет С. Хоружий, сегодня ее можно понимать и «как отказ от классической европейской модели человека – модели, которая редко представлялась в полной и отчетливой форме (европейская философия третиговала антропологический дискурс), однако оставалась общепринятой в течение поразительно долгого времени» [3].

Истоки антропологического кризиса, крах старой модели человека и рождение новой восходят к философии Ф. Ницше, который одним из первых заговорил о «фикции» существования субъекта. Затем данная идея получила свое развернутое пояснение и постмодернистскую интерпретацию в мировоззрении А. Кожева, М. Фуко, Ж. Делеза и др. мыслителей. Здесь необходимо отметить, что фигура Ницше была и остается одной из ключевых в формировании постмодернистского дискурса. В этом контексте, с нашей точки зрения, верно то, что отмечает Р. Тарнас: именно Ницше можно считать главным пророком постмодернистского мышления, с его предельно критическим сознанием, позволяющим ему точно описать нигилистиче-

ские процессы, происходящие с человеком и культурой.

Дело в том, что одну из важных задач, определяющих программу «переоценки всех ценностей», Ницше усматривал в сокрушении традиционных представлений о человеке, присущих западноевропейскому философскому мышлению. Им отбрасывались онтологические основания традиционных дискурсов: религиозных, этических, эстетических и антропологических, что, безусловно, приводило к опровержению нравственно-этических оснований личностного бытия. Упрек Ницше в адрес тех, кто говорит о метафизической сущности человека, заключался в том, что они его сделали мерой всего сущего, не ведая о его несовершенстве, ограниченности любого «Я», не понимая, что сущность человека примитивна и противоречива, поэтому нельзя любить человека только за то, что он человек. «В человеке, – писал Ницше, – тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, избыток, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть и творец, и ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день – понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к «твари в человеке», к тому, что должно сформировано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, – к тому, что страдает по необходимости и должно страдать?» [4].

Подобную переоценку ценностей относительно человека, как полагал немецкий мыслитель, смогут провести только подлинно свободные умы, вышедшие за пределы добра и зла, то есть освободившиеся от моралистического долженствования. «Мораль нынче, увертка для лишних и случайных людей, для нищего духом и силой отребья, которому не следовало бы жить, – мораль, поскольку милосердие; ибо она говорит каждому: «ты все-таки представляешь собой нечто весьма важное», – что разумеется, есть ложь» [5]. Подобный аморализм Ницше исходил не из уничтожения морали как важного конструирующего общества феномена, а из ее редукции в сторону новой антропологической модели культивирования породы нового типа человека – сверхчеловека. Относительно сущности сверхчеловека лаконично писал Делез в своей работе «Ницше»: «Сверхчеловек означает не что иное, как сосредоточение в человеке всего, что может быть утверждено, это высшая форма того, что есть тип, представленный в избирательном Бытии, порождение и субъективное начало этого бытия» [6]. Для нас данная мысль интересна тем, что в ней подчеркивается наличие в человеке в зачаточном состоянии крупницы сверхчеловеческой сущности, которую человек может найти в себе, развить, освождая свою подлинную самость.

Существующая мораль, по убеждению Ницше, только ослабевает личностное начало в человеке, это – «слишком человеческая мораль». Все, что имеет отношение к существующему человеку, должно быть преодолено, а следовательно, «смерть

человека» (массового, типического, примитивного) должна привести к рождению сверхчеловека. Для того, чтобы рождение это совершилось, человеку необходимо перерасти самого себя, уничтожить свою ограниченную самость: «В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он – **переход и гибель**»; «Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, – канат над пропастью» [4]. По Ницше, сверхчеловек разрывает и преобразует человеческую самость, на смену самости последнего человека приходит самость сверхчеловека. Идея сверхчеловека как цели, которую надо достичь, возвращает человеку утраченный смысл своей самости, своего подлинного существования. Сверхчеловек освобождает жизнь в самом человеке в пользу другой, более высокой и развитой формы его существования.

Итак, Ницше деконструирует образ человека классической метафизики, и тема «смерти субъекта» становится одной из центральных в его многочисленных работах. Здесь необходимо осознавать, что главная посылка, констатирующая «смерть человека», основана на его знаменитом тезисе о смерти Бога. Идея смерти Бога определяет основу переоценки всех ценностей и является одной из самых исчерпывающих характеристик нигилизма. Она включает в себя отрицание всех метафизических оснований, замену их человеческими ценностями и убежденности в том, что человек самодостаточен и легко может обойтись без Бога. В тезисе о смерти Бога отражаются глубинные нигилистические процессы в европейской истории, когда «сверхчувственное» в его предельных основаниях становится бессмысленным, ничтожным, лишенным какого-либо смысла. Однако, как верно подчеркивает Хайдеггер, для Ницше нигилизм – это не явление упадка. Это констатация не только того факта, что все традиционные метафизические ценности пошатнулись, но это также и истина о наступлении новых ценностей: «Исчезновение при этом прежних целей и обесценение прежних ценностей воспринимается уже не как голое уничтожение и не оплакивается как ущерб и утрата, но приветствуется как освобождение, поощряется как решительное приобретение и понимается как завершение» [7].

Смерть Бога и смерть человека оказались взаимосвязаны. Со смертью Бога в человеке размывается его самостная идентичность, так как вне Бога он теряет гарант, позволяющий ему понимать и говорить о своей целостности, поэтому следующая новая форма, которая не будет ни Богом, ни человеком, реализуется в сверхчеловеческом идеале. Здесь нельзя не согласиться с мыслью М. Фуко, который в конце своей работы «Слова и вещи» пишет: «Мысль Ницше возвещает не только о смерти Бога, но и (как следствие этой смерти, в глубокой связи с ней) о смерти его убийцы» [8]. Именно Ницше, как полагает этот философ, обозначил важный поворотный момент сегодняшнего

времени, исходя из утверждения не столько о смерти Бога, а сколько о конце человека. «Таким образом, обнаруживается, что между смертью Бога и концом человека есть связь: разве не последний человек возвещает о том, что он убил Бога, помещая тем самым свой язык, свою мысль и свой смех в то пространство, где Бога уже нет, и выступая как тот, кто убил Бога, обретая в своем существовании свободную решимость на это убийство? Таким образом, последний человек одновременно и моложе, и старше, чем смерть Бога: поскольку Бога убил именно он, он и должен нести ответ за свое собственно конечное бытие; однако, поскольку именно в этой смерти Бога он говорит, мыслит и существует, то, значит и самоубийство обречено на смерть; новые и старые боги уже вздувают Океан будущего – человек скоро исчезнет» [8, с. 400].

Как мы уже обращали внимание, тема смерти человека получает свое дальнейшее развитие в концепциях Фуко, Делеза и др. мыслителей. Фуко проделывает интересную интеллектуальную работу, столь не типичную для традиционного философского дискурса. Исследуя феномены безумия, психиатрической лечебницы, тюрем, сексуальности, власти и т. д., он показывает, что в этих небольших клеточках, отражающих весьма специфические стороны состояния социума, существует знание, позволяющее целостно и объективно рассмотреть генеалогию общества и человека. Для французского мыслителя идея генеалогии была подсказана глубоким прочтением Ницше. В известной работе «Генеалогия морали» Ницше исследовал природу морального сознания, увидев его истоки в состояниях злобы и зависти человека. Фуко же здесь заинтересовала сама идея генеалогии. Традиционная классическая философия рассматривала мораль как конституирующий элемент человека, исходя из его неизменной сущности. Ницше делает мораль исторической формой опыта субъекта. Такой подход оказался очень близок Фуко: прочтение им Ницше под углом зрения исследования генезиса человека позволяло рассмотреть индивида в качестве меняющегося исторического существа.

Итак, Фуко исходит из того, что на деятельность человека оказывают очень большое влияние существующие и значимые в контексте определенного исторического этапа, социально установленные и закрепленные формы духа, сознания и знания. Исследуя генезис современного европейского человека, мыслитель приходит к выводу о том, что сам феномен человека – это совсем недавнее изобретение, определяемое культурной традицией, и поэтому исторически релятивное. В работе «Слова и вещи» он пишет: «Взяв относительно короткий временной отрезок и ограниченный географический горизонт – европейскую культуру с начала XVI века, – можно быть уверенным, что человек в ней – изобретение недавнее... И это не было избавлением от давнего беспокойства, не выходом из тысячелетней заботы к ясности осознания, не подсту-

пом к объективности того, что так долго было достоянием веры или философии, – это было результатом изменения фундаментальных диспозиций знания. Человек, как без труда показывает археология нашей мысли, – это изобретение недавнее. И конец его, быть может, не далек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие, возможность которого мы можем предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [8, с. 404].

В своей концепции французский мыслитель совершенно очевидно отказывается от трансцендентального обоснования субъекта, от целесообразности вообще использования термина «субъект». Для него обращение к данному термину является не более чем данью классической философской традиции. Он убежден, что нет такого понятия как «абсолютный субъект». Корректнее и правильнее говорить об определенной интерпретации субъекта, его соотнесенности с конкретным смыслом и представлением (т. е. экономическим субъектом, психологическим субъектом, субъектом дискурса и т. д.). Более того, считает Фуко, исходя из того, что «Я» давно исчерпало себя как некая целостность, надо рассматривать человека как изначально обусловленную данность. Все действия человека в мире, смыслы, ценности, которые он в этот мир привносит, предопределены системой социальных связей и детерминаций.

Данный французский философ был одним из первых, кто начинал исходить из рассмотрения духа, культуры вне субъекта. Деконструируя субъект, Фуко считал ошибочной идею Нового времени, принимающую его в качестве «центра», способного отразить поступательный в сознание чувственный опыт. Подобный центризм субъекта, сосредоточенность им на самом себе, не дает возможности объяснить феномен знания, сознания, мышления. Только переход к археологии гуманитарных наук позволит изучить и установить причины познания и опыт человека, а также увидеть динамику изменения образа человека.

Наиболее значимая для нас из всех «археологий» Фуко работа «Слова и вещи». Задачи, которые в ней ставит философ, следующие: обозначить в европейской истории познания общую картину археологии гуманитарных знаний от их возрождения до наших дней, выделив некие «исторические априори», эпистему той или иной эпохи, «конфигурации, лежащие в основе различных форм эмпирического знания», то, что делает возможным формирование знаний и теорий. Им выделяются три эпистемы: Возрождение, классический рационализм и современность. Для эпистемы эпохи Средневековья и Возрождения характерна идея сходства. Классическая эпистема базируется на идее представления и убежденности в том, что

язык в своих экспликациях соответствует природе вещей, позволяя создавать научные классификации, претендующие на объективность. И наконец, эпистема XIX века в понимании жизни, труда и языка привела к тому, что генетическое, внутреннее описание мира пришло на смену таксономическому, т. е. расположенному по порядку и имеющему иерархическое строение.

В современной эпистеме вместо формального описания присутствует органическая жизненность, вместо представления доминирует творческая активность, вследствие чего бытие того, что представлено, не вмещается в рамки представления. Язык становится самостоятельной реальностью, моделирующей мир. Последнее превращение «языка» вместе с «жизнью» и «трудом» угрожают, как считает Фуко, единству человека. Человек становится проблемой для самого себя как возможности бытия вещей в сознании. Подобные изменения в понимании человека можно проследить, по мысли философа, на примере наук, изучающих те сферы, в которых нечто отличное от человека так или иначе формообразует и предопределяет его: психологии, изучающей причины индивидуальных и коллективных детерминаций; социологии, рассматривающей состояние конфликта и конформизма; лингвистики, берущей язык в символообразующем обозначении реальности. В этих науках создается эпистема, которая существенно отличается от классической. Если классическая эпистема была направлена на главную ориентацию эпохи Нового времени – разум, рациональное поведение человека, то современная эпистема берет за основу бессознательное, которое становится основой для восприятия реальности. Интеллектуальные рамки современной эпистемы, как считает Фуко, имеют свое начало в философии Канта, возвестившего о начале антропологической эпохи, и заканчиваются Ницше, который увидел конец данной эпохи, а соответственно заговорил о смерти человека. Новая эпистема отводит человеку намного более скромное место по сравнению с тем, каким оно было ранее, но именно это место и является подобающим для личности.

Теперь проблемой оказываются не инструментальные, познавательные методы, позволяющие изучить и осмыслить природу, а осознание и восприятие человеком самого себя. И хотя человек ставит перед собой цель понять самого себя, осознать себя в качестве биологического существа независимо от своего сознания и воли, выяснить механизмы языковой культуры, трудовой деятельности, которые от него постоянно ускользают, окончательного разрешения этих проблем он не получает. Человек может сказать одновременно о себе, что он проявляется во всем этом: (в биологии, в языке, в труде), но он одновременно и не есть все это.

Сегодня, как пишет Фуко, принцип *coгito* существует в своей новой форме, которая не приводит к утверждению бытия, зато открывает возможности целого ряда вопросов о бытии. «Человек есть такой способ бытия, в котором находит свое обоснование

постоянно открытое, заведомо не ограниченное, но, напротив, вновь и вновь преодолеваемое пространство между всем тем, что человек пока еще не осмысливает в свете *coгito*, и тем мыслительным актом, которым, наконец, оно все же постигается; обратно – между всем этим чистым постижением и нагромождением эмпирии, беспорядочным накоплением содержаний, грузом опыта, не дающего самому себе, безмолвным горизонтом всего того, что предстает в зыбкой протяженности не-мысли. Будучи двуединством эмпирического и трансцендентного, человек является, таким образом, местом непонимания – того самого непонимания, которое постоянно грозит затопить мысль ее собственным небытием, но в то же время позволяет мысли собраться в целостность на основе того, что от нее ускользает» [8, с. 344].

Безусловно, идея Фуко об исчезновении человека вовсе не представляет собой реально натуралистический факт окончания эволюции человека. Речь идет о выяснении тех причин, которые привели к возникновению различных образов человека, особенно образа современного человека, которого мы воспринимаем как само собой разумеющееся явление и полагаем, что таковым он был всегда. В этом контексте Фуко очень эмоционально пишет: «Ведь мы так ослеплены человеком в его недавней очевидности, что не сохраняем даже воспоминания о тех временах – не столь уж отдаленных, – когда существовал мир, миропорядок, человеческие существа, но не существовал человек. Этим и объясняется то потрясение, которое произвела, – да и поныне производит – мысль Ницше, предвещавшая (в форме грозного пророчества) о близящемся событии – что человек скоро уступит место сверхчеловеку; тем самым философия возврата хотела сказать, что человек уже давно исчез и продолжает исчезать, а наше современное осмысление человека, наша забота о нем, наш гуманизм – безмятежно спят под грохот его несуществования. Не пора ли нам, верящим в нашу связь с конечным человеческим бытием, которое лишь нам принадлежит и открывает нам в познании истину, не пора ли нам вспомнить о том, что мы живем под домкловым мечем?» [8, с. 343].

Таким образом, как совершенно справедливо пишет глубокий исследователь творчества французского философа Н. Автономова, Фуко ниспровергает человека с высоты, на которой он находился, не с точки зрения абстрактной природы человека, а с позиции той эпистемы (то есть тех понятий, которые возникают и применяются в определенном конкретном – историческом и культурном контекстах), той социальной и познавательной структуры, которая моделирует и определяет конкретный образ человека соответствующей данной познавательной традиции.

Конечно, основной упрек в адрес Фуко заключается в том, что он ничего не говорит о том, во

что выльется дальнейшее бытие человека, и какой новый тип личности придет на смену умершему традиционному, классическому человеку. Поэтому можно сказать, что бытие человека остается открытым, и программа его развития не может быть однозначно решена. С нашей точки зрения, в том, что Фуко не предлагает никакой новой модели человека, нет ничего нелогичного. Сама сущность философии постмодерна исходит из посылки незавершенности как таковой и идеи, «что фактов нет, а есть лишь различные интерпретации» (Ницше). Поэтому Фуко совершенно не верит в конкретные, раз и навсегда данные идеи. Он хорошо осознает, что любая интерпретация носит полемический характер, а предложение некой интерпретации означает выступить против другой интерпретации и так до бесконечности. Конечно, любая интерпретация исходит из того, чтобы придать смысл неким фактам, идеям. Но сами по себе факты не имеют никакого окончательного смысла. Поэтому для Фуко не существует никакого первого объекта интерпретации, так как все уже представляет собой интерпретацию, каждый знак это не некий объект, открывающийся для различного рода интерпретации, а интерпретация других знаков. Подобная мировоззренческая посылка демонстрирует невозможность сказать что-либо четкое и ясное относительно человека и его сущности.

Не случайно известный французский исследователь В. Декомб считает, что убежденность в отсутствии фактов и наличии только интерпретаций, свидетельствует о нигилистическом мировоззрении, которое было свойственно поколению французских философов того времени, и является вариацией другого известного высказывания: «Нет ничего истинного, все дозволено». Нигилизм, недоверие, переоценка всех традиционных гуманистических ценностей действительно сопровождают историю развития мировоззренческих идей постмодерна.

В своей философии Ж. Делез, так же, как и М. Фуко, исходит из неверия в единство целостной самости личности, ставя под сомнение принцип самоидентичности, согласно которому личность, несмотря на различного рода социальные и индивидуальные перипетии, продолжает оставаться самой собой, не изменяя свою природную самость. Принцип целостности самости личности, с точки зрения мыслителя, входит в противоречие с диалектикой любого существования: если мы признаем всеобщую изменчивость мира, всего того, что окружает человека, то одновременно мы должны признавать и изменчивость человеческого бытия. Человек не может оставаться одинаковым, самоидентичным в течение всей своей жизни. Если это с ним происходит, то это свидетельствует об отсутствии саморефлексии, критики, приводящих его к бесконечной самоповторяемости, возвращению к одним и тем же ошибкам.

Делез отвергает превалирование принципа тождественности, как и все те понятия, сопровождаю-

щие раскрытие данного принципа: аналогию, подобие, противопоставление, представление. Тем самым он полагает, что апелляция к понятию «сущность», узаконивающая возможность любого отождествления, вообще не имеет права на существование. Только в различиях можно увидеть подобие, именно различия аналогичны, противоположны или тождественны друг другу. В одной из своих лучших и знаковых работ «Различие и повторение» он пишет: «Различие и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия. Главенство тождества, как бы оно ни понималось, предопределяет собой мир представления. Однако современная мысль порождается крушением представления, как и утратой тождеств, открытием всех тех сил, которые действуют под восприятием тождественного. Современный мир – это мир симулякров. Человек в нем не переживает Бога, тождество субъекта не переживает тождество субстанции. Все тождества только симулированы, возникая как оптический «эффект» более глубокой игры – игры различия и повторения. Мы хотим осмыслить различие само по себе и отношения различного с различным независимо от форм представления, сводящих их к одинаковому, пропускающих через отрицание» [9, с. 9].

Термин «симулякр» как ключевой в постмодернистской литературе (помимо Делеза он используется Ж. Бодрийаром, Ж. Деррида и др.) подразумевает разное смысловое содержание. Делез, критически анализируя платоновскую философию, в которой симулякры рассматриваются как копии, подделки, подражания, не идущие ни в какое сравнение с оригиналом и подлинной моделью, считает подобный подход ошибочным. Аргументирует он это тем, что западная метафизика со времен Платона традиционно пыталась своим тоталитарным авторитаризмом подвести все многообразие мира, в том числе многообразие человека, под некое абсолютное единство. Отсюда и представление о целостной самости, личностном «я», с точки зрения французского мыслителя, во многом привнесенное, искусственное изобретение, целью которого является отождествление индивидуальной неповторимости с бытием других людей, признание аксиоматического положения того, что любой человек есть такой же, как и все, а следовательно, его поступки должны корректироваться в соответствии с моделью поведения, признанной истинной в рамках соответствующей социальной реальности и рассматривающей человека как типического, среднестатистического существа. Поэтому главную задачу современной философии Делез видит в низвержении платонизма, в его критическом пересмотре, но с сохранением многих его существенных черт.

Итак, с одной стороны, симулякр, можно рассматривать как некое ложное подобие, условный знак чего-либо, функционирующий в обществе как его заменитель. Это дает возможность человеку осознать, что социальный мир наполнен симуля-

тивностью, а следовательно, те ценности, которые ему навязываются в качестве подлинных и абсолютных, таковыми не являются. С другой стороны, как считает Делез, усилия современной философии должны быть направлены на то, чтобы произвести деконструкцию и демистификацию, и в центр поместить именно это понимание симулякра, т. е. вторичное, копию, подобие, не поддающееся унификации, отождествлению. В такой интерпретации симулякр рассматривается как высшая форма, к которой устремляется каждый объект, чтобы достичь своего собственного симулякра, «его состояния знака, согласованного с вечным возвращением». Таким образом, все обретает статус симулякра. Но важным здесь является то, что симулякр, в этом значении, понимается не как простая имитация, а как действие, «в силу которого сама идея образца или особой позиции опровергается, отвергается» [9, с. 93]. Отсюда и следует важный вывод, к которому приходит мыслитель: никакой опыт не может оправдать и обосновать существование субстанциального идентичного «Я» или целостной самости.

В этом контексте важным для осознания сущности человека оказывается феномен становления. Под становлением Делез понимает не просто переход от одного качественного состояния к другому, не восхождение к совершенной сущности, не абстракцию к исходной составляющей. Становление – это ризома, а не классификационное или генеалогическое древо. «Становление – подражание, не отождествление; оно уже не регрессирование – прогрессирование; оно уже не соответствие, не полагание соответствующих связностей; оно уже не производство – производство преемственности или производство через преемственность. Становление – это глагол со всей его консистенцией; оно не сводится и не возвращает нас к таким глаголам, как «проявлять», «быть», «уравнивать», «производить». Становление можно рассматривать, как считает переводчик и исследователь творчества Делеза Я. Свирский, в качестве субстанциального начала в человеке того, что проявляется в нем каждое мгновение. Человек перманентно пребывает в становлении, но так и не становится чем-то или кем-то, ибо это было бы уже связано с некими предзаданностями и детерминациями, стремящимися формообразовать его сущность, что противоречит самой сути тезиса о «смерти субъекта».

Делез, так же, как и Фуко, убежден в том, что человек не всегда существовал и не будет существовать вечно, поэтому его будущая форма проблематична сама по себе, она уже не человек, не сверхчеловек: «Это явление новой формы – ни Бог, ни человек, – относительно которой можно надеяться, что она будет не хуже, чем две предшествующие». Таким образом, то, что человек теперь не представляет собой некой формы, в которой наличествует синтетическое сознание личности, субъективная самоидентификация, говорит о том, что он должен принять в качестве нормы идею о

постоянном становлении своей сущности, ее бесконечном преобразовании. Нет никакого единого целостного «Я», а существует только субъективная множественность, которая разрушает многовековую привычку говорить от имени целостной личности. Целостная самость личности распалась на множественные, самодостаточные кусочки, каждый из которых может возвращаться к своим истокам, ставить под сомнение эти истоки, но уже никогда не будет существовать в качестве единой субстанциональной монады.

В рамках нашего исследования, в котором прослеживаются изменения отношения к человеку и его самости в современном философском дискурсе, большой интерес представляет позиция американского мыслителя Д. Деннета. Здесь сразу необходимо оговориться, что принадлежность Деннета к постмодернистской традиции, безусловно, не бесспорна, о чем он сам достаточно ясно высказывался, называя постмодерн «болезнетворным вирусом». Хотя такой значимый американский мыслитель, как Рорти полагает, что, несмотря на субъективное неприятие европейского постмодерна, у Деннета достаточно много с ними общего. По большому счету воззрения Деннета представляют собой сплав идей американского прагматизма, аналитической философии и постмодернизма. В нашей работе мы не будем касаться данной полемики, которая всесторонне исследована в работах специалиста по истории американской философии Н. С. Юлиной. Как нам представляется, тема «смерти человека», осмысленная в философии постмодерна, оказалась и в контексте идей Деннета, который так же, как и рассмотренные в данном параграфе мыслители, ставит под сомнение наличие единой, целостной самости личности.

Американский мыслитель выступает за деконструкцию традиционных, сформировавшихся в рамках картезианской модели представлений о сознании, самости, личности, свободе воли и соответствующей данной модели картины мира. Как мы уже обращали внимание, последекартовская философия в отношении самости исходила из ее самоидентификации, целостности, идентичности. Считалось, что именно благодаря самости личность получает возможность метафизического и творческого осмысления своего бытия. Важный атрибут самости усматривался в свободе воли, которая приводит к обоснованию моральной ответственности. Деннет же убежден, что подобное видение самости является ошибочной позицией, идущей в противоречие с имеющимися в науке данными об интеллектуальной деятельности человека. Эту ошибочную позицию он называет «картезианским театром». Если исходить из нее, в центре сознания имеется главный режиссер, командующий всеми мыслями и поступками человека. Ошибочной здесь, как полагает философ, является дуалистическая идея «картезианского театра», разделяющая мир на *gex extensa* и *gex cogitans*, и в кото-

рой сознательные процессы относятся к специфическим ментальным, трансцендентным состояниям. В этом контексте Деннету безусловно близкой оказывается позиция Юма, который говорил о невозможности выделить целостную самость, так как она постоянно ускользает из поля зрения объективного анализа, демонстрируя каждый раз разные, взаимоисключающие образы собственного «я».

Стратегия Деннета, как считает Н. Юлина, сводится к тому, чтобы объяснять сознание вне ментального и феноменального, рассматривая его сущность только извне и интересубъективно, не прибегая к внутренней интроспекции. Этот метод у Деннета называется гетерофеноменологией, что его отличает от феноменологического, который обращается к внутреннему миру субъекта. Особенность этого метода в том, что происходит поворот от феноменологических аспектов опыта на познавательные, лингвистические и поведенческие аспекты. Причем основополагающим в понимании феномена самости и его устойчивости в самообъяснении человеком своей сущности оказывается именно лингвистический аспект. На самом деле то, что человек считает своим Я, самостью, не существует, а есть только языковая экспликация обозначения этих феноменов. Поэтому самость Деннетом определяется с помощью метафоры «центр нарративной гравитации», что показывает ее только дискурсивное существование.

В статье «Почему каждый из нас является новеллистом» Деннет прибегает к некоторым аналогиям для пояснения самости. Первая аналогия связана с классическим в физике Ньютона понятием «центр гравитации объекта». У данного объекта нет никаких реальных физических свойств, кроме пространственно-временной локализации, и в этом плане он является примером абсолютно абстрактного объекта. И хотя в рамках физической картины мира центр гравитации является необходимым, прекрасно работающим понятием, оно является только результатом воображения. Точно таким же воображаемым и абстрактным понятием предстает самость личности. Деннет пишет: «Самость также представляет собой абстрактный объект и тоже порождение теоретика. Теория самости не есть теория физики частиц, скорее ее следует отнести к тому, что можно назвать разновидностью народной физики. Она известна в виде феноменологии, или герменевтики, или науки о душе. Физик занимается интерпретацией, если хотите, стула и его поведения и изобретает теоретическую абстракцию центра гравитации, которая затем становится весьма полезной при определении будущего поведения стула в самых разнообразных условиях. Герменевтик, или феноменолог, или антрополог, в качестве своего объекта выбирает некоторые значительно более сложные вещи, движущиеся в мире (бытие человека и животных), но сталкивается со сходной проблемой интерпретации. Ему представляется, что теоретическую ясность можно получить при организации интерпретации вокруг центральной абст-

рации: каждая личность наделена самостью (в виде добавки к центру гравитации). На деле же в этом случае мы должны также полагать самость как основание наших собственных мыслей» [10, с. 122].

Во второй аналогии проводится сравнение самости с вымышленными героями литературных произведений, которые наделяются тем или иным автором определенными чертами характера, стилем жизненного поведения, но они также не существуют в качестве реальных субъектов. Точно так же, в чем убежден Деннет, самость предстает в качестве вымышленного героя, меняющего свою сущность в процессе столкновения с миром реальностей. Личность начинает заниматься интерпретацией своей самости, оглядываясь назад, анализировать свое прошлое и приходить к совершенно иному пониманию своего «я». Таким образом, происходит отказ от метафизической самости в пользу нарративной самости: человек всего лишь то, что он о себе говорит, и то, что говорят о нем. «Все мы являемся болтливыми существами, рассказывающими и заново пересказывающими себе историю нашей собственной жизни, не обращая внимания на вопрос об ее истинности» [10, с. 127].

Именно данная позиция, по нашему мнению, и сближает концепцию Деннета с философией постмодерна. Как известно, в основе постмодернистского мышления лежит тезис, в соответствии с которым любая человеческая мысль в конечном итоге порождена культурно-языковыми феноменами. Поскольку бытие человека напрямую зависит от языковых форм, и язык становится клеткой, из которой невозможно вырваться, постольку у человека нет никаких гарантов относительно объективного понимания реальности, кроме некоторой языковой интерпретации. Поэтому в традиции постмодерна самость предстает всего лишь как некая иллюзия, а человеческая жизнь приравнивается к одной или нескольким жизненным повествованиям, нарративам, которые человек сам о себе рассказывает. Человек – это самоинтерпретирующее животное (Ч. Тейлор), и о сущности человека ничего нельзя сказать с определенностью, так как невозможно избавиться от игры различных, бесконечных обозначений.

Завершая наше рассмотрение проблемы самости личности в концепциях философии постмодерна, хотелось бы обратить внимание на амбивалентную характеристику и понимание, которое с собой несет данный вид мировоззрения. Конечно, с одной стороны, нельзя согласиться с позицией, на которой основывается постмодерн, констатируя «смерть человека».

Как верно пишет В. Лекторский: «Вряд ли следует соглашаться с постмодернистами, уверяющими нас в том, что человек, такой, каким мы его знали до сих пор, бесповоротно гибнет и уже не сохраняет тех качеств, которые мы привыкли связывать с его сущностью». Здесь можно сказать, что представление о «Я», отказ от самости, существующее в постмодерне в ряде отношений, пред-

стает весьма поверхностным. Субъектоцентристская индивидуалистическая позиция никогда не основывалась на понимании человека как абсолютно целостного и неизменяемого в своем существовании. Даже если человек переживает кризис своей самости и своей идентичности, это не означает, что его самость распалась на множество прямо противоположных монад, и он уже не существует в качестве самого себя, нивелировав и уничтожив глубинные основания своей сущности. Как раз наличие рефлектирующего, собственного «я», т. е. самости, и позволяет личности достойно выйти из кризиса идентичности и постепенно выстраивать новую самость, оставаясь при этом все-таки самим собой.

С другой стороны, как критически и зачастую негативно мы бы не относились к постмодерну, ему удалось зафиксировать, пусть и в преувеличенном, двусмысленном виде, объективные процессы, происходящие с современным человеком. В этом плане нельзя не согласиться с В. Кувакиным, А. Зотовым, П. Гречко и др. отечественными мыслителями, которые обращают внимание на то, что, несмотря на свою экстравагантность, постмодерн представляет собой серьезный симптом самочувствия человека современного постиндустриального общества, несущего с собой не только новые технологии, прогресс науки, но и новые формы иррационализма, несправедливости, потерянности и незащитности личности перед социальными реалиями. Современное общество демонстрирует расщепленность и функциональную автономизацию практически всех сфер общественной жизни. Это не может не сказываться на самоощущении человека, оказавшегося в ситуации разинтегриро-

ванного социума, в котором ему крайне трудно сохранять свою самость. И здесь важным оказывается то, что подобное крушение смыслов, подробно изученное постмодерном, заставляет человека осознать данный кризис, принять вызов и найти определенный адекватный ответ, от которого будет зависеть не только его собственное существование, но и существование социокультурного мира в целом.

#### Литература

1. Козловски, П. Культура постмодерна / П. Козловски: [пер с нем.]. – М.: Республика, 1997. – С. 32.
2. Эко, У. Имя розы: роман; Заметки на полях «Имени розы»: эссе: [пер. с итал.] / У. Эко. – СПб.: Симпозиум, 2001. – С. 635 – 636.
3. Хоружий, С. С. Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 32.
4. Ницше, Ф. Собр. соч.: в 2 т. – Т. 2: [пер с нем.]. – М.: Мысль, 1990 – С. 346.
5. Ницше, Ф. Собр. соч.: в 2 т. – Т. 1: [пер с нем.]. – М.: Мысль, 1990 – С. 735.
6. Делез, Ж. Ницше: [пер. с франц.] / Ж. Делез. – СПб.: Аxiома, 2001. – С. 53.
7. Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер: [пер с нем.] – М.: Республика, 1993. – С. 64.
8. Фуко, М. Слова и вещи / М. Фуко [пер с франц.]. – СПб.: А-sad, 1994.
9. Делез, Ж. Различие и повторение / Ж. Делез [пер. с франц.]. – М.: Академический проект, 1998.
10. Денет, Д. Почему каждый из нас является новеллистом / Д. Денет // Вопросы философии. – 2003. – № 2. – С. 122.